

Autobiographik und Religion

Grundüberlegungen und Beispiele zu einem Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie

↗ Erstveröffentlichung in: M. Delgado; H. Waldenfels (Hg.): *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche* = FS M. Sievernich = Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 12 (Fribourg / Stuttgart 2010) 378–396.
vgl. auch meinen an den vorliegenden Beitrag anschließenden Artikel „Religiöse Selbstverortung in zeitgenössischer Autobiographik. Versuch einer Topographie“ in *Geist und Leben* 84 (2011) 50–70.

I Der spätmoderne Boom der Autobiographik

[378>] Günter Grass bringt *Beim Häuten der Zwiebel* 2006 Erinnerungen hervor, die breit und erregt diskutiert werden, Marcel Reich-Ranicki lässt seit 1999 zahlreiche Leser an seinem eindrucksvollen Lebensrückblick in *Mein Leben* teilhaben, Günter de Bruyn zieht erfolgreich *Zwischenbilanz* und später noch eine *Vierzig Jahre*-Bilanz seines Lebens (1992 und 1996), Ulla Hahns Erinnerungen in *Das verborgene Wort* von 2001 finden viele Leser und in der Verfilmung als TV-Zweiteiler wohl noch mehr Zuschauer. Auch im populären Bereich ist das autobiographische Genre erfolgreich: Zu den bekanntesten Beispielen der letzten fünf Jahre dürften der Musiker Dieter Bohlen, der Fußballer und Kommentator Günter Netzer, die Schauspielerin Uschi Glas, der Torhüter Oliver Kahn und der ehemalige Bundeskanzler Helmut Schmidt gehören. Auch das erfolgreichste Sachbuch in der Geschichte der Bundesrepublik, Hape Kerkelings *Ich bin dann mal weg!*, ist als Reisebericht in Tagebuchform der Autobiographik zuzurechnen.

[379>] Die Autobiographik wurde zwar „nicht selten totgesagt, oder besser totgeredet“¹, erfährt aber in den letzten Jahren in mehrfacher Hinsicht einen wahren Boom, man kann hier von „einer, vielleicht sogar ‚der‘ charakteristischen Form spätmoderner Publikationskultur“ sprechen.² Sie findet viele Leserinnen und Lesern und trifft auf ein enormes öffentliches Echo; und auch auf dem Gebiet der Literatur- und Sozialwissenschaften ist das Interesse an der Autobiographie „sprunghaft angestiegen und hält bis heute an“³.

Wer all das als kurzfristige Modeerscheinungen abtun will, übersieht den breiten historischen und soziologischen Hintergrund dieses Booms, der hier nur stichwortartig angerissen werden kann. Auch wenn schon Antike und Mittelalter eine

¹ Richard Kämmerlings, *Das Ich und seine Gesamtausgabe. Zum Problem der Autobiographie*, in: Kursbuch Nr. 148 (2002) 99-109, hier 102.

² So Andreas Schüle, *Einleitung – Biographie als religiöser und kultureller Text*, in: *ders.* (Hg.), *Biographie als religiöser und kultureller Text = Literatur – Medien – Religion* 4, Münster 2002, 1-20, hier 1, wobei er ebd. auch darauf hinweist, dass dies nicht nur für das literarische Feld zutrifft, sondern auch „im sich ständig weitenden Spektrum audiovisueller Medien“.

³ Günter Niggel, *Einleitung*, in: *ders.* (Hg.), *Die Autobiographie*, Darmstadt 2. erg. Aufl. 1998, 1-17, hier 1.

ganze Reihe bedeutender Autobiographien hervorgebracht haben, so ist ab dem 17./18. Jahrhundert eine Konjunktur autobiographischer Literatur zu beobachten, die im Kontext der gestiegenen Freiheitsmöglichkeiten einerseits und dem wachsenden Orientierungsbedürfnis andererseits zu sehen ist.⁴ Die abnehmende Bindekraft von Traditionen und Institutionen, das gestiegene Selbstbewusstsein und der gewachsene Wille zur Selbstbestimmung zumindest in den gelehrten und gehobenen Schichten führten zu einem enormen Bedürfnis nach Selbstbeobachtung und -auslegung. Das eigene Leben und die persönliche Identität verloren immer mehr ihre relative Selbstverständlichkeit, Stabilität und soziale Einbindung; sie wurden als dynamische Wirklichkeiten und als individuell zu bewältigende Aufgaben neu entdeckt. Damit aber wird „das autobiographische Erzählen zu einem wichtigen Mittel der Herstellung und Stabilisierung von Identität“⁵. War autobiographisches Erzählen im 18. und 19. Jahrhundert noch eine Sache vornehmlich der Schriftsteller und Gelehrten, so drang es später in immer breitere Schichten ein.

Diese Entwicklung wird in den letzten Jahrzehnten verschärft durch den neuen Individualisierungsschub, der auch die Restbestände kollektiver Lebensformen noch weiter auflöst: So erodieren die traditional geprägten Milieus, sozioökonomische Veränderungen ermöglichen gestiegene Prosperität und fordern erhöhte Mobilität, die sozialen Lebensformen werden vielfältiger und instabiler.⁶ Die fortgeschrittene Ausdifferenzierung und Dynamik der Gesellschaft macht ständige Orientierungsleistungen des Individuums notwendig; daraus folgt eine zunehmende „Biographisierung“ im Sinne einer selbstreflexiven Behandlung des eigenen Lebens, denn die „sozial vorgegebene Biographie wird in selbst hergestellte und herzustellende transformiert“⁷. Diese „Biographisierung“ führt auch zu einer zunehmenden Thematisierung der eigenen Biographie in erzählerischer Form und einer spezifischen Rezeption der entsprechenden Literatur. Denn die meisten Leserinnen und Leser von autobiographischer Literatur bewegt nicht nur ein historisches oder literarisches Interesse, sondern die Suche nach (vermeintlich)

⁴ Vgl. *Kurt Nowak*, Biographie und Lebenslauf in der Neueren und Neuesten Kirchengeschichte, in: VF 39 (1994) 44-62, hier 45 und *Alois Hahn*, Biographie und Lebenslauf, in: *H.-G. Brose; B. Hildenbrand* (Hgg.): Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende = Biographie und Gesellschaft 4, Opladen 1988, 91-105.

⁵ *Michael von Engelhardt*, Biographie und Identität. Die Rekonstruktion und Präsentation von Identität im mündlichen autobiographischen Erzählen, in: *W. Sparr* (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Gütersloh 1990, 197-247, hier 216. Zum Ganzen vgl. ebd. 212-216 und *Nowak*, Biographie (Anm. 4) 33.45.

⁶ Vgl. *Ulrich Beck*, Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: *R. Kreckel* (Hg.): Soziale Ungleichheiten = Soziale Welt, Sonderband 2, Göttingen 1983, 35-74, hier 38-40.45-47.

⁷ *Beck*, Stand (Anm. 6) 58. Vgl. die Definition von „Biographisierung“ bei *Hanns-Georg Brose; Bruno Hildenbrand*, Biographisierung von Erleben und Handeln, in: *dies.* (Hgg.), Ende (Anm. 4) 11-30, hier 21.

authentischem Ausdruck gelebter Identitätsfindung und Lebensgestaltung, oft auch nach persönlichem Vorbild. Dabei stellt der verringerte Fiktionsgrad eine besondere Intensität der

[380 >] Kommunikation her: Leserinnen und Leser nehmen nicht nur gut unterhalten oder interessiert ein fremdes Leben wahr, sondern werden auch zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Leben bewegt.⁸

Mein Interesse richtet sich nun darauf, was zeitgenössische autobiographische Literatur über die Religion spätmoderner Menschen erzählt. Die im Titel angeführten Begriffe „Autobiographik“ und „Religion“ sollen durch jeweils doppelte Abgrenzung noch kurz geklärt werden. Die *Autobiographik* umfasst einerseits nicht nur Autobiographien im engeren Sinne wie sie z.B. der strengen Definition von Philippe Lejeunes „autobiographischem Pakt“ entsprechen,⁹ sondern daneben auch Romane, Reiseberichte, Essays oder andere Texte, die deutlich erkennbar autobiographischer Natur sind. Andererseits sind für meine Perspektive autobiographische Werke, die memoirenhaft eher bei den äußeren Begebenheiten und Beziehungen bleiben, ohne den tieferen Zusammenhängen des eigenen Lebens nachzuspüren, wenig interessant.¹⁰ Mit *Religion* ist die ganze Bandbreite von Interessen, Glaubensüberzeugungen, Erfahrungen, von privater und öffentlicher Praxis angesprochen, die sich auf eine Wirklichkeit bezieht, die die verfügbare Welt überschreitet, durchdringt und umschließt.¹¹ Der Begriff sollte also einerseits nicht konfessionell verengt werden, aber andererseits auch nicht beliebig ausgeweitet werden, etwa um so noch möglichst viele „religiöse“ Bezüge herstellen zu können; denn so würden die Autoren vereinnahmt und ihre Literatur missbraucht, der Religionsbegriff würde unscharf und leer.¹²

⁸ Vgl. Karl Prümm, Schreiben nur über sich selbst. Autobiographisches Erzählen in der Gegenwartsliteratur, in: DU 41 (1989) 72-84, hier 78f; Wulf Segebrecht, Über Anfänge von Autobiographien und ihre Leser, in: Niggel (Hg.), Autobiographie (Anm. 3) 158-169, hier 169; Lutz Friedrichs, Autobiographie und Religion der Spätmoderne. Biographische Suchbewegungen im Zeitalter transzendentaler Obdachlosigkeit = Praktische Theologie heute 40, Stuttgart 1999, 17.30.

⁹ Vgl. Philippe Lejeune, Der autobiographische Pakt, in: Niggel (Hg.), Autobiographie (Anm. 3) 214-257, hier 215f.

¹⁰ Vgl. die Bestimmung des eigentlich Autobiographischen in Abgrenzung zu den Memoiren bei Ingrid Aichinger, Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk (1970), in: Niggel (Hg.), Autobiographie (Anm. 3) 170-199, 178.

¹¹ Diese Bestimmung von Religion greift auf die Dimensionen des amerikanischen Soziologen Charles Glock zurück, die auch dem „Religionsmonitor“ zugrunde lagen (vgl. Stefan Huber: Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 19-29); die Formulierung der Perspektive orientiert sich an Michael von Engelhardt, Biographie und Religion in der Gegenwartsmoderne, in: H.J. Luibl u.a. (Hg.): Gott und die Wissenschaften = Evangelische Hochschuldialoge 1, Berlin 2007, 60-100, 62 und Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 46-55.

¹² Mit Magda Motté, Verborgene Religiosität. Ist gegenwärtige Literatur für Glaubensfragen (noch) sensibel?, in: ThPQ 152 (2004) 3-15, hier 3-5.

2 Die spezifische Chance der Autobiographik als theologischer Wahrnehmungsort

Es gehört zweifellos zu den zentralen Aufgaben praktischer Theologie, die religiöse Situation der Menschen in unserer spätmodernen Gesellschaft wahrzunehmen und zu beschreiben. Als Königsweg zur Ermittlung entsprechender Erkenntnisse werden meist die empirischen Befragungen von Zeitgenossen

[38|>] angesehen, die Auskunft über ihre religiöse Praxis und Überzeugungen geben sollen. So wichtig und richtig es ist, dass sich in der praktischen Theologie empirische Untersuchungen und das Gespräch mit den Sozial- und Humanwissenschaften etabliert haben, so ist jedoch auch an die „Wahrnehmung jener Facetten der Gegenwartskultur“ zu erinnern, „die als künstlerische Ausdrucksformen ... unsere Zeit widerspiegeln“¹³. Denn für ihren Auftrag braucht die Praktische Theologie „alles ihr erreichbare kulturelle Wissen“; daher darf sie es nicht zulassen, „sich dabei auf ein spezifisches Methodeninventar zu begrenzen“¹⁴.

Die Chancen und Grenzen der Autobiographik als Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie lassen sich anhand ihrer eigentümlichen Zwischenstellung ausloten: Einerseits ist für die Leser allgemein und für den Theologen speziell das lebensgeschichtliche Material und dessen (vermeintlich oder tatsächlich) authentische Reflexion in den Autobiographien interessant. Andererseits gehören die angesprochenen autobiographischen Werke in den Bereich der Literatur, sind also künstlerischer Ausdruck und fiktionale Gebilde.

Die Erhebung (religiöser) Lebensdeutung wird meist eher als Domäne empirischer Befragungen angesehen. Doch versuchsweise lassen sich Autobiographien als literarische Ergebnisse von „Interviews im Selbstverfahren“ verstehen; so rücken sie in die Nähe solcher empirischen Befragungen, ja sind im weitesten Sinne selbst empirisch, weil erfahrungsbezogen. Richtig an dem Vergleich ist: Autobiographien setzen im Regelfall eine intensive Selbstreflexion und Beschäftigung mit der Deutung des eigenen Lebens voraus und spiegeln sie wieder. Der Vergleich hinkt jedoch in mehrfacher Hinsicht, zeigt so aber gerade die Grenzen wie die eigenständigen

¹³ Michael Sievernich, Pastoraltheologie, die an der Zeit ist, in: C. Sedmak (Hg.): Was ist gute Theologie? = Salzburger theologische Studien 20, Innsbruck 2003, 225-239, hier 236. Zu den zahlreichen Anregungen, die ich Herrn Prof. Sievernich verdanke, gehört die Aufmerksamkeit für autobiographische Literatur, der wir auch ein gemeinsam verantwortetes Seminar an der Mainzer Universität gewidmet haben.

¹⁴ Rainer Bucher, Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: D. Nauer; R. Bucher; F. Weber (Hgg.): Praktische Theologie = FS O. Fuchs = Praktische Theologie heute 74, Stuttgart 2005, 65-70, hier 69. Vgl. auch das Bekenntnis von Karl-Josef Kuschel, dem Nestor der Begegnung von Theologie und Literatur, dass ihm die Literatur in seinem fast dreißigjährigen Lese- und Forschungsprozess „unverzichtbar geworden ist für die Erhellung der *Conditio humana* unter den Bedingungen unserer Zeit“ (Karl-Josef Kuschel, Literatur und Theologie als gegenseitige Herausforderung. Bilanz, Ertrag, Entwicklung 1984-2004, in: E. Garhammer; G. Langenhorst (Hg.): Schreiben ist Totenerweckung, Würzburg 2005, 19-42, hier 25).

Vorzüge der Autobiographien als Zeugen der religiösen Lebensdeutung von Menschen der späten Moderne:

- Anders als Interviews von Soziologen ermöglichen Autobiographien keine gezielte Befragung. Oft würde man als Leser gerne an der einen oder anderen Stelle – gerade bei dem interessierenden Bereich der religiösen Bezüge – nachfragen, bleibt aber auf das angewiesen, was der Autor erzählen wollte. Allerdings [382>] können Autoren auf diese Weise eigenständig das entwickeln und präsentieren, was ihnen wichtig ist – ohne Rücksicht auf möglicherweise einengende Fragestellungen.
- Anders als bei Interviews ist keine gezielte Auswahl der Befragten möglich; selbst bei einiger Belesenheit lässt sich so kein repräsentatives Bild erstellen. Das ist zweifellos ein berechtigter Einwand, zumal auf dem Markt der Autobiographien gesellschaftlich und kulturell randständige Menschen wenig zu Wort kommen und die Autobiographik eine vorwiegend männliche, weiße und westliche Tradition hat.¹⁵ Repräsentativität können aber qualitative Studien – die man hier fairerweise als Vergleichsobjekt annehmen muss – ebenso wenig beanspruchen. Außerdem liegt die Bedeutung der Autobiographen nicht in einer demographischen Repräsentativität, sondern vielmehr in der Chance, dass sie als Literaten seismographisch Entwicklungen erspüren und beschreiben und zugleich für diese Entwicklungen Öffentlichkeit schaffen und sie bestimmen.¹⁶
- Anders als bei Interviews erhält man keine spontanen Aussagen zur Biographie. Autobiographien gehen meist lange Zeiten der Reflexion voraus, und sie werden in einer elaborierten Form dargeboten. Das kann aber nur dann als Nachteil gelten, wenn man davon ausgeht, dass spontane Aussagen stets authentischer und aussagekräftiger sind als elaborierte. Damit sind wir bei [383>] der anderen Seite des Autobiographischen, beim Phänomen der Literarizität, genauer beim Aspekt der Fiktionalität der Autobiographien.
- Autobiographische Texte sind kein unmittelbarer Ausdruck der Befindlichkeit oder Erinnerung ihrer Autoren, sie sind literarische, mithin fiktionale Gebilde. Man wird sich also einer naiven Referenzillusion enthalten und nicht einfach annehmen dürfen, man hätte mit einem autobiographischen Text einen direkten Zugang zum Leben, Denken und Fühlen des Autors. Freilich wäre das auch im

¹⁵ Vgl. *Martina Wagner-Egelhaaf*, *Autobiographie = Sammlung Metzler 323*, Stuttgart 2., aktualisierte und erw. Aufl. 2005, 91-103 zu Fragen einer Berücksichtigung der kulturellen Differenz und einer genderkritischen Betrachtungsweise.

¹⁶ Vgl. *Motté*, *Religiosität (Anm. 12) 6*. Außerdem s.u. der historische Verweis auf Augustinus und Goethe. Die Rede von der Bedeutung von Literatur als „Seismograph“ für die „geheimen religiösen Einstellungen und Bewegungen der Menschen“ geht auf die programmatische Dissertation „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“ (Gütersloh 1978) von *Karl-Josef Kuschel* zurück (darin S. 11). Eine äußerst hilfreiche Übersicht über das mittlerweile sehr weite Feld von *Theologie und Literatur* bietet das gleichnamige Handbuch von *Georg Langenhorst* (Darmstadt 2005).

Hinblick auf die im Zusammenhang religionssoziologischer Untersuchungen entstehenden (mündlichen) Texte eine kaum weniger naive Annahme.¹⁷

Unumgänglich ist also hier wie dort die „Einsicht, dass das gegenüber anderen dargestellte ‚Ich‘ immer ein stilisiertes Ich ist. ... Das darstellende Ich geht nicht in dem dargestellten Ich auf.“¹⁸

Vor allem aber ist zu bedenken, dass sich der Wert der Autobiographien nicht nach der Fülle der offenbaren Details aus dem Leben des Autors bemisst, sondern an der gelungenen Form, der lebendigen Anschaulichkeit und der Glaubwürdigkeit des Lebensbildes. Die fiktionale Formung eines Lebens kann gerade erst die Deutung und Bedeutung vor Augen stellen, die ein Autor seinem Leben zumisst.¹⁹ In diesem Sinne vernebelt Fiktionalität nicht die Sicht auf die Wirklichkeit, sondern kann ihr u.U. gerade erst deutliche Konturen geben. Insofern die fiktionale Dimension also im Dienst der Welterfassung steht, resultiert „aus der Spannung der Fiktion gegenüber der Wirklichkeit ... nicht ein Weniger, sondern ein Mehr an Wirklichkeit“²⁰. So kann sogar nicht nur das Fiktionale, sondern auch das in engerem Sinne Fiktive erhellender als das „Tatsächliche“ sein.²¹ Es ist also kaum zu bedauern, „dass der Autobiograph naturgemäß nur ein unvollkommener Zeuge seines eigenen Lebens sein kann, voreingenommen, blind, vergesslich usw.“; es ist vielmehr davon auszugehen, „dass diese so genannten Unzulänglichkeiten die Mittel sind, durch die eine Autobiographie zur Würde der Kunst aufsteigt, die die poetische im Gegensatz zur historischen Wahrheit verkörpert.“²² So ist auch der Titel von Goethes berühmter Autobiographie *Dichtung und Wahrheit*, der genau diese Frage aufgreift, nicht als Gegensatz aufzufassen, sondern eher als „Wahrheit durch Dichtung“.²³ So bietet die

¹⁷ Zu neueren Studien zum autobiographischen Gedächtnis vgl. *Wagner-Egelhaaf*, Autobiographie (Anm. 15) 87-91.

¹⁸ *Henning Luther*, Der fiktive Andere – Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie, in: *A. Grözinger; H. Luther* (Hgg.): Religion und Biographie = FS G. Otto, München 1987, 67-78, hier 71.

¹⁹ Fiktionalität kann also der „Welterfassung“ dienen; freilich können sich fiktionale Texte auch einfach „ganz und gar mit der Funktion der Weltentlastung, des Weltersatzes und der ‚Traumfabrik‘ begnügen“. So *Manfred Fuhrmann*, Wunder und Wirklichkeit. Zur Siebenschläferlegende und anderen Texten aus christlicher Tradition, in: *D. Henrich; W. Iser* (Hgg.): Funktionen des Fiktiven = Poetik und Hermeneutik X, München 1983, 209-224, hier 222.

²⁰ *Albrecht Grözinger*, Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen, München 1991, 183; vgl. auch ebd. 179.

²¹ Es darf als Minimalkonsens der ansonsten umstrittenen Definitionen gelten, dass „fiktiv“ und „fiktional“ nicht einfach gleichzusetzen sind; „Fiktivität“ bezeichnet eine Existenzweise, „Fiktionalität“ eine Darstellungsweise (vgl. *Lutz Rühling*, Fiktionalität und Poetizität, in: *H.L. Arnold; H. Detering* (Hgg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft, München 4. Aufl. 2001, 25-51, hier 29; *Matias Martinez; Michael Scheffel*, Einführung in die Erzähltheorie, München 1999, 13.

²² *Roy Pascal*, Die Autobiographie als Kunstform (1959), in: *Niggli* (Hg.), Autobiographie (Anm. 3) 148-157, hier 155.

²³ Zu Goethes Titel „Dichtung und Wahrheit“ protokolliert Eckermann am 30. März 1831 Goethe folgendermaßen: „Ich nannte das Buch *Wahrheit und Dichtung*, weil es sich durch höhere Tendenzen aus der Region einer niedern Realität erhebt.“ (zit. nach *Wagner-Egelhaaf*, Autobiographie (Anm. 15) 3).

autobiographische Literatur aufgrund der ihr eigenen Spannung von authentischem Ich-Ausdruck und fiktionaler Gestaltung in spezifischer Weise die Chance, dass an ihr religiöse Signaturen der Gegenwart deutlich werden.

Die Annahme, dass Autobiographien überindividuelle Bedeutung haben und sich an ihnen religiöse Entwicklungen aufzeigen lassen, lässt sich eindrucksvoll an zwei herausragenden Beispielen der Geschichte der Gattung aufzeigen. So urteilt Arnold von Harnack im Blick auf die etwa 400 n. Chr. verfassten *Confessiones* des Augustinus: „Sein Ich war wirklich erweitert zum Ich der damaligen Welt, und darum zeigt uns sein individueller Entwicklungsgang, wie jene Welt damals allmählich aus dem Heidentum und der Philosophie zur [384>] katholischen Kirche übergegangen ist.“²⁴ In Anlehnung an dieses Urteil könnte man von Goethes Autobiographie (1811-33) sagen: „Sein Ich war erweitert zum Ich seiner Zeit, und darum zeigt uns sein individueller Entwicklungsgang, wie seine Zeit allmählich von Christentum und Kirche zur diesseitigen Lebensdeutung übergegangen ist.“²⁵ Eine Fülle von weiteren historischen Beispielen für die Relevanz autobiographischer Schriften ließe sich ausmachen; Georg Misch spricht in seinem Standardwerk zur Geschichte der Autobiographie sogar davon, dass die Geschichte der Autobiographie „in einem gewissen Sinne eine Geschichte des menschlichen Selbstbewusstseins“²⁶ überhaupt sei. Ähnlich urteilt Walter Hinck im Hinblick auf zahlreiche Autobiographien des letzten Viertels des 20. Jahrhunderts: „Auf jeden Fall summiert sich aus den autobiographischen Berichten ein umfassendes Psychogramm der Zeit.“²⁷ Solche Einsichten berechtigen zur Hoffnung, dass die Befragung autobiographischer Texte auf ihre religiösen Spuren und Signaturen hin interessante und hilfreiche Einsichten zur religiösen Lage der Gegenwart überhaupt ermöglicht. Der aufmerksame Dialog mit zeitgenössischer Autobiographik könnte also zu einem fruchtbaren Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie werden. Er wäre zudem ein Beitrag zum umfassenderen Dialog mit gegenwärtiger Kunst und Kultur, der eine „notwendige Bedingung der Bildung pastoralästhetischen Urteilsvermögens“²⁸ darstellt, das die Kunst ermöglicht, die Zeichen der Zeit zu *deuten*, sowie die Kunst, ursprungsgerecht und situationsgemäß Zeichen zu *setzen*.

3 Das Verhältnis der Autobiographik zur Religion

Eine „Topographie“ der autobiographischen Landschaft der letzten Jahre unter religiöser Hinsicht wäre nun sicher reizvoll, kann im schmalen Rahmen dieses

²⁴ Adolf von Harnack, *Augustin's Confessionen*. Ein Vortrag, Gießen 1888, 18.

²⁵ Gustav Arnold Benrath, Art. Autobiographie, christliche, in: TRE IV (Berlin 1979) 772-789, hier 783f.

²⁶ Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*. Bd. 1 Das Altertum, Hälfte 1, Frankfurt a. M. 3. stark verm. Aufl. 1949, 11.

²⁷ Walter Hinck, *Selbstannäherungen. Autobiographien im 20. Jahrhundert von Elias Canetti bis Marcel Reich-Ranicki*, Darmstadt 2004, 191.

²⁸ Walter Fürst, Was veranlasst die Praktische Theologie heute, Pastoralästhetik zu betreiben?, in: *ders.* (Hg.): *Pastoralästhetik = QD 199*, Freiburg 2002, 31-54, hier 53.

Beitrages aber nicht geleistet werden. Um aber nicht nur bei den Grundüberlegungen stehen zu bleiben, möchte ich wenigstens zwei kurze Beispiele einer praktisch-theologischen Lektüre autobiographischer Texte anführen.²⁹ Bevor ich mich den zwei ausgewählten Exempeln zuwende, möchte ich – zu deren Einordnung in den größeren Zusammenhang – noch kurz ein historisches und ein aktuelles Schlaglicht auf die Beziehung der Autobiographik zur Religion werfen.

Wer heute eine Autobiographie verfasst, kann dabei kaum die reiche Geschichte autobiographischer Gattungen ignorieren. In ihr aber ist ein doppeltes und spannungsreiches Erbe virulent; denn die moderne Autobiographik hat ihre Wurzeln einerseits im Geist und in der Praxis des Christentums, andererseits in der emanzipativen Distanznahme von christlich-kirchlichen Deutungsmustern und Normen. So beschreibt der Soziologie Alois Hahn die gesteigerte Selbsterforschung und Selbstthematisierung, auf der die moderne Autobiographik basiert, als Folge religiöser Entwicklungen: Er führt sie auf ein verinnerlichtes Sündenverständnis zurück, das sich ab dem 12. Jahrhundert

[385>] durchzusetzen beginnt, auf die Institutionalisierung der Pflichtbeichte durch das 4. Laterankonzil (1215), auf die calvinistische Beobachtung des ganzen Lebens auf der Suche nach Heilsgewissheit und auf die religiöse Durchdringung des Alltagslebens im Gefolge der Gegenreformation.³⁰ In diesem Kontext lässt sich als ein herausragendes Beispiel einer durchgängig religiös geprägten Autobiographie der *Bericht des Pilgers* (1553/1555) von Ignatius von Loyola anführen.³¹ Seit dem 16. Jahrhundert geht mit der fortschreitenden Verbürgerlichung und der wachsenden Ablösung der Kultur von kirchlichen Vorgaben aber eine typologische Säkularisierung einher, wie sie sich an den Berufsbiographien vornehmlich von Schriftstellern und Gelehrten ablesen lässt.³² So steht im Mittelpunkt der Lebensbeschreibung des Florentiner Goldschmieds Benvenuto Cellini (1558-1566; erste Übersetzung 1803 von Goethe), „nicht mehr Gott und das jenseitige Heil, sondern die eigene Leistung und das eigene Dasein“, und es fällt „die ausgeprägte

²⁹ Ausführliche Beispiele praktisch-theologischer Lektüren einzelner spätmoderner Autobiographien bieten *Gunter Volz*, Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Religion und Ich-Suche am Beispiel von Klaus Mann = Europäische Hochschulschriften, R. 23, Theologie 519, Frankfurt a.M. 1994; *Friedrichs*, Autobiographie (Anm. 8; zu Wolfgang Koeppens *Jugend* von 1976 und Peter Handkes *Die Wiederholung* von 1986) und *Wolfgang Klaghofer-Treitler*, Die Fragen der Toten. Elias Canetti – Jean Améry – Elie Wiesel = Theologie und Literatur 19, Mainz 2004.

³⁰ *Alois Hahn*, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982) 407-434. Die christlichen Wurzeln der Autobiographik betonen auch *Friedrichs*, Autobiographie (Anm. 8) 47f und *Engelhardt*, Religion (Anm. 11) 64f.

³¹ *Ignatius von Loyola*: Bericht des Pilgers. Hg., übers. u. eingel. v. *Michael Sievernich SJ*, Wiesbaden 2006.

³² Vgl. *Günter Niggel*: Zur Säkularisation der pietistischen Autobiographie im 18. Jahrhundert (1974), in: *ders.* (Hg.), Autobiographie (Anm. 3) 367-391, hier 373f.383 und *Benrath*, Art. Autobiographie (Anm. 25) 778f.

Ego-Zentrik“ auf, mit der sich Cellini auf der Bühne des Textes präsentiert.³³ Zu dieser typologischen Säkularisierung der Autobiographik tritt die psychologische: Nicht mehr das religiöse Bekenntnis, sondern das delphische Γνωθι σεαυτόν (Erkenne dich selbst!) wird zum Movens der Lebensbeschreibung. Bezeichnenderweise führt auch Karl Philipp Moritz' *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783-1793) dieses Motto im Titel; er wurde mit seinem *Anton Reiser* (1785-1790 in vier Teilen erschienen) auch zum Autor „der ersten bewusst immanenten Autobiographie in deutscher Sprache“.³⁴ Damit sind die Wurzeln einer Entwicklung angedeutet, die ihren Höhepunkt in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts gefunden haben dürfte: Im Gesamtbereich der modernen deutschsprachigen Literatur war die [386>] Auseinandersetzung mit Glaube und Religion weitgehend verstummt,³⁵ wobei nicht (falsche) Scheu sondern „bei den meisten eher Zweifel, Unsicherheit oder Desinteresse der Grund für ihr Schweigen“³⁶ war. In Autobiographien kommt Religion dann – wenn überhaupt – fast nur noch als Abrechnung mit der Rückständigkeit der Kirche und der deformierenden Last entsprechender religiöser Erziehung vor. Doch seit etwa zwanzig Jahren wandelt sich das Klima: „Der ... Befund einer zunehmenden Marginalisierung von Religion und Gottesfrage in der deutschsprachigen Literatur und Literaturwissenschaft trifft heute so nicht mehr zu.“³⁷ So beobachtet Georg Langenhorst eine „neue Unbefangenheit im Umgang mit Religion und Gottesrede im Raum der Literatur“³⁸: „Es gibt in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur eine überraschend vielfältige, überraschend breite, überraschend bunt schillernde neue Offenheit gegenüber Religion und der Gottesfrage.“ Man wird dabei zweifellos betonen müssen, dass es sich dabei „nicht um ein

³³ Wagner-Egelhaaf, Autobiographie (Anm. 15) 139.

³⁴ Benrath, Art. Autobiographie (Anm. 25) 783. Vgl. auch Wagner-Egelhaaf, Autobiographie (Anm. 15) 76.158.

³⁵ Vgl. Georg Langenhorst, Neue Unbefangenheit. Religion und die Gottesfrage bei SchriftstellerInnen der Gegenwart, in: HerKorr 56 (2002) 227-232, hier 227.

³⁶ Magda Motté, Die Rede von Gott in der modernen Literatur, in: T. Schreijäck (Hg.): Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur im Gespräch, Ostfildern 2000, 13-52, hier 15. Auch bei nicht-literarischen lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen lässt sich feststellen, dass „religiöse Gesamtdeutungen äußerst selten“ geworden sind (So Michael Mitterauer, Religion in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, in: A. Gestrich; P. Knoch; H. Merkel (Hgg.), Biographie – sozialgeschichtlich = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1538, Göttingen 1988, 61-85, hier 63 mit Bezug auf die jüngeren der 1983-1988 am Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Universität Wien gesammelten lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen. Als Grund für den Rückgang nimmt er ebd. 64f sowohl eine Tabuisierung bzw. Intimisierung von Religion als auch einen Glaubensrückgang an.).

³⁷ Georg Langenhorst, "Ich gönne mir das Wort Gott". Gott und Religion in der Literatur des 21. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 2009, 13.

³⁸ Langenhorst, Gott (Anm. 37) 78. Vgl. bereits Langenhorst, Unbefangenheit (Anm. 34). Auch Bernhard Grom, "...den sie früher Gott genannt hätten". Spirituelle Sprechversuche der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: Stimmen der Zeit 222 (2004) 127-137.196-206, hier 128 stellt eine solche Unbefangenheit fest und belegt sie anhand von deutschsprachiger Lyrik nach 1990.

Massenphänomen³⁹ handelt und sich auch nicht einfach ein ungebrochen positives Verhältnis zu Religion, Christentum oder gar Kirche einstellt, aber es ist doch auffällig, dass es „häufig zu ausgewogenen oder auch positiven Darstellungen und Wertungen kommt“⁴⁰. Das Religionstabu ist also zerbrochen, und Autorinnen und Autoren autobiographischer Literatur thematisieren zunehmend offen ihr Verhältnis zur Religion – in einem sehr vielfältigen Spektrum. Damit erweist sich aber das Feld autobiographischer Literatur in ganz neuer Weise als ein spannendes und lohnendes Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie.

4 Neuere autobiographische Werke als Wahrnehmungsfelder praktischer Theologie – zwei Beispiele

Die aus Raumgründen hier notwendige Beschränkung auf zwei Beispiele nötigt zu einer etwas willkürlichen Auswahl. Sie fiel auf zwei schon als Einzelbeispiele besonders reizvolle Werke, deren Reiz sich durch ihr Nebeneinanderstellung [387>] aufgrund ihrer Unterschiedlichkeit noch steigert: Es handelt sich um die Werke eines Mannes und einer Frau, der eine 1926, die andere 1949 geboren, der eine Katholik, die andere Jüdin, der eine im Glauben erzogen und sozialisiert, die andere in einer bereits über Generationen hinweg säkularisierten Familie aufgewachsen. Sie verbindet jedoch, dass ihnen beiden ihr Glauben erklärtermaßen ein Herzensanliegen ist. Angesichts der angedeuteten Offenheit für Religion sind sie damit keine einsamen Ausnahmen, aber dennoch im Bereich der anerkannten Literaten zweifellos herausragende Erscheinungen.⁴¹

4.1 Günter de Bruyn: Katholisch in drei „glaubenslosen“ Gesellschaften

Günter de Bruyn hat mit *Zwischenbilanz* und *Vierzig Jahre* 1992 und 1996 seine Autobiographie vorgelegt. Beide Bände sind geprägt durch wunderbar intelligente und sensible Beobachtungen und den bescheidenen und ruhigen Ton seiner Selbstdarstellung; sie erscheinen geradezu als „Lehrbuch für den zwar wenig spektakulären, wenig medienwirksamen, aber durch und durch glaubwürdigen und wahrhaftigen Umgang mit der eigenen Geschichte“⁴². Der erste Band vermittelt den jüngeren Lesern zudem seine Erfahrungen als Soldat in den letzten Kriegsjahren und die Not der unmittelbaren Nachkriegszeit, der zweite Band den westlichen Lesern sein Ringen um seinen Ort als Schriftsteller in einem Staat, den er innerlich ablehnte,

³⁹ Langenhorst, Gott (Anm. 37) 294.

⁴⁰ Ebd. 78.

⁴¹ Den Nachweis, dass natürlich auch andere autobiographische Texte, die durch eine distanziertere Haltung zum Glauben geprägt sind, für die praktische Theologie von großem Interesse sein können, möchte ich gerne bei Gelegenheit in anderem Kontext nachholen.

⁴² Heinz Ludwig Arnold, Nicht nur eine Zwischenbilanz. Günter de Bruyns "Jugend in Berlin", in: text + kritik H. 127 (1995) 3-12, hier 4 über die „Zwischenbilanz“. Die zweibändige Autobiographie von de Bruyn ist "a rare case of critical praise being accompanied by widespread public interest" (Dennis Tate, Changing Perspectives on Günter de Bruyn. An Introduction, in: *ders.* (Hg.), Günter de Bruyn in perspective = German monitor 44, Amsterdam 1999, 1-8, hier 1).

der Opposition aber nicht duldeten. Damit betreibt de Bruyn erklärtermaßen neben „Selbsterforschung und Selbsterklärung“ auch eindrucksvolle „Geschichtsschreibung von unten“⁴³. Allzu Privates dagegen lässt de Bruyn konsequent aus. Diese an sich sympathische Haltung erstreckt sich auch auf seine persönliche religiöse Praxis, die weitgehend im Dunkeln bleibt. Seinen katholischen Glauben bekennt er aber wiederholt als Überzeugung, die ihm am Herzen liegt⁴⁴ und die er auch in widrigen Zeiten durchhält. Mit dieser Mischung aus Offenheit und Zurückhaltung kommt er präzise dem nach, was er in den ersten Zeilen [388>] des ersten Bandes ankündigte: „Der berufsmäßige Lügner übt, die Wahrheit zu sagen. Er verspricht, was er sagt, ehrlich zu sagen; alles zu sagen, verspricht er nicht.“⁴⁵

In der protestantischen Familie von de Bruyns Mutter hielt man von Glaube und Kirche nicht allzu viel, doch nachdem sie aus Liebe zu ihrem Mann ein Jahr nach der Hochzeit zum Katholizismus konvertiert war, zeigte sie großen Glaubenseifer, und ihr wurde die Kirche „heilig und über jede Kritik erhaben“.⁴⁶ Zu seinen Kindheitserinnerungen gehört ein „Familien-Katholizismus“ mit Tischgebet, fleischlosen Freitagen und festlichen Sonntagen sowie „eine religiöse Unterweisung, die ein allabendliches Bilanzziehen empfahl ... , um mir klar darüber zu werden, ob mein Verhalten gottwohlgefällig gewesen war oder nicht“⁴⁷. Besonders einflussreich für de Bruyns Glaubenswelt dürfte sein ältester Bruder Karlheinz gewesen sein. Er war für ihn „das unerreichbare Vorbild“ und zu ihm geht sein Blick noch immer nach oben.⁴⁸ Karlheinz war begeistertes Mitglied im Bund Neudeutschland; den Patres und Kaplänen, die ihn führten, „schwebten tatenfrohe Denker, die auch gute Beter waren, Mystiker, jedoch im Leben stehend, vor. Sie sollten würdig, ernst und sportlich, abstinent und christlich-fröhlich sein. Sie sollten in der Mutter Kirche sich geborgen und zum Kampf für sie verpflichtet fühlen – mit einem Wort: sie sollten wie mein Bruder sein. ... Über ihn gelangten die aus Religiosität, Intellekt und Pfadfindertum gemischten Ideale, die teils zum Mönchtum, teils zum Vagantentum tendierten, auch zu mir.“⁴⁹ Mit neunzehn Jahren nannte er sich denn auch, nach seiner Weltanschauung befragt, „einen christlich-pazifistischen Individualisten“ und notiert dazu rückblickend: „So lächerlich sich das auch angehört haben mochte: es war mir

⁴³ *Günter de Bruyn*, *Das erzählte Ich. Über Wahrheit und Dichtung in der Autobiographie*, Frankfurt a. M. 1995, 18.20. Damit ist das Ideal der Autobiographie, das schon Goethe vorschwebte, nämlich „den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen“ (so im Vorwort von *Dichtung und Wahrheit*), in eigener Weise eingelöst.

⁴⁴ So nennt er bei den Dingen, „die mir wirklich am Herzen lagen“, über die er aber mit der Mutter nicht sprechen konnte, als erstes Beispiel „den Glauben“ (*Günter de Bruyn*, *Vierzig Jahre. Ein Lebensbericht*, Frankfurt a. M. 1996, 184).

⁴⁵ *Günter de Bruyn*, *Zwischenbilanz. Eine Jugend in Berlin*, Frankfurt a. M. 1992, 7.

⁴⁶ Ebd. 41.

⁴⁷ Ebd. 36 und *Bruyn*, *Ich* (Anm. 43) 13.

⁴⁸ *Bruyn*, *Zwischenbilanz* (Anm. 45) 45; vgl. ebd. 220.

⁴⁹ Ebd. 45.

ernst damit und es hatte Bestand“. Und unter den Gründen, „weshalb ich mir die geistige und moralische Mühsal der kommunistischen Utopie hatte ersparen können“, nennt er zuerst den Katholizismus, „weil er das nötige Glaubenspotential schon abgedeckt hatte“. ⁵⁰

[389>] Sein „Missverhältnis“ zum DDR-Staat, den er stets abgelehnt hat, blieb zunächst verdeckt und wurde von ihm erst im Gefolge der Ausbürgerung Wolf Biermanns 1976 deutlicher benannt und bekannt. ⁵¹ Doch bereits die bezeichnende Szene aus den sechziger Jahren, die er in dem Essay *Deutsche Zustände* erzählt, offenbart es im Kleinen: Zwei Damen stellten seiner sechsjährigen Tochter beim Schulreife-Test eine harmlose Frage: „Sicher kennst du doch etwas, das fliegt.“ Das Kind konnte auch gleich zahlreiche Beispiele aufzählen: Fliegen, Mücken, Bienen... Doch die prüfenden Damen wollten gerne von etwas Größerem hören, das ganz hoch fliegen kann. So arbeitete sich das Kind von Schmetterlingen über Fledermäuse bis zum Flugzeug empor. Doch auch das war noch nicht ganz das Gewünschte. Als Hintergrund sei erinnert, dass die Sowjetunion zehn Jahre zuvor den Wettlauf ins All gewonnen hatte und daher die Sputnik und die Satelliten bevorzugte Gegenstände politischer Propaganda wurden, zeigten sie doch in glänzender Weise die Überlegenheit der marxistisch-leninistischen Lebensweise. Schon in den Kindergärten wurden Sputniks gebastelt, also konnte man von jedem sozialistisch erzogenen Kind auf die Frage nach Fliegendem diese Antwort erwarten. Doch de Bruyns Tochter, „die weder mit staatlichen Kindergärten noch mit dem Fernsehen Erfahrungen hatte, war mit der propagandistischen Weltraummode ganz unvertraut. Ihr Denken war ganz anders gerichtet. Sie schwieg lange, ... litt sichtlich unter der Vorstellung, als Versager betrachtet werden zu können, hatte dann aber doch noch den rettenden Einfall und platzte glücklich mit den Engeln heraus.“ Einige Sekunden herrschte daraufhin peinliches Schweigen. „Es waren Wahrheits-Sekunden“, denn: „An Stelle des Siegessymbols Sputnik den Engel zu setzen, hieß Auskunft darüber zu geben, dass in dieser Familie ein anderes Denken als das verlangte zu Hause war.“ ⁵² Am Morgen nach der Öffnung der Mauer, also am 10. November 1989, suchte er – „die Freiheit auf meine Art feiernd“ – die Stätten seiner Kindheit auf: „Ich ging alle

⁵⁰ Ebd. 323.376.

⁵¹ Die Ausbürgerung Wolf Biermanns am 16. November 1976 und die darauf folgende Petition verlangte eine klare Positionierung in der Öffentlichkeit, die er auch ohne Zögern vornahm. Die Vorgänge führten zu einem „Riss zwischen den Protestierern und den parteitreuen Schreibern“ und für das Verhalten in diesen Tagen galt: „Freund und Feind maßen Vertrauen und Misstrauen daran“ (Bruyn, Jahre (Anm. 44) 212). Nach dem Verbot seines Buches *Neue Herrlichkeit*, das im Westen aber erscheinen konnte, stellt er mit Genugtuung fest: „Mein Missverhältnis zum Staat war offenkundig geworden. [Es] ... war für mich auch ein fröhlicher Abschied von dem ständigen Rücksichtnehmen auf die Zensur. Kompromisse wollte ich mir fortan nicht mehr gestatten.“ (Ebd. 250) Statt den erwarteten Schikanen ließ man ihn gewähren. „Für die Propaganda im Ausland war mein Name als Beweis für tolerante Kulturpolitik nützlich.“ (Ebd. 252)

⁵² Günter de Bruyn, *Deutsche Zustände. Über Erinnerungen und Tatsachen Heimat und Literatur*, Frankfurt a. M. 1999, 22.23.26.

Wege, die mich als Kind zur Kirche, zur Schule und in meine Indianerjagdgründe geführt hatten, fand die Schutzengelkirche, in der ich hatte ausruhen und danken wollen, verschlossen und saß fröstelnd auf einer Bank am Dorfteich, hinter mir die alte Kirche und vor mir das Schloss.“ Dort setzte sich ein alter Herr zu ihm und erklärt ihm ausführlich und mit vielen Wiederholungen – er „litt offensichtlich an einer Schwäche des Kurzzeitgedächtnisses“ – die Beziehung zwischen dem häufigen Vorkommen der Zahl vierzig in der Bibel und der Lebensdauer der DDR, ohne ihm freilich erklären zu können, welche Schlussfolgerungen daraus zu ziehen seien. „Er behauptete aber, dass seine Entdeckung für die Einbettung unserer Geschichte in einen größeren und höheren Zusammenhang spreche. Und da man das immer gerne hört, stimmte ich ihm zu.“⁵³ Die ironische Distanz zu den Überlegungen des bibelfesten Herrn ist unüberhörbar, doch lassen sie dem sensiblen Leser den lapidaren Titel *Vierzig Jahre* auf einmal in einem neuen Licht erscheinen.

[390>] Die mit der Wiedervereinigung aufgekeimte Hoffnung, „dass die Bundesrepublik mit ihrem Wort am Sonntag, ihrem Religionsunterricht in den Schulen und ihrer Militärseelsorge ein stark christlich orientierter Staat wäre und dadurch die Wiedervereinigung eine Stärkung der Kirchen nach sich ziehen würde, [hatte sich] als Illusion erwiesen. Vielmehr sieht es so aus, als ob in ganz Deutschland der Einfluss der Kirchen immer mehr schwindet und die Gesellschaft ihre christliche Prägung immer weiter verliert. Das legt den unangenehmen Gedanken nahe, dass die Unterdrückung des Religiösen durch die Marxisten-Leninisten nur eine brutalere Form der auch im Westen fortschreitenden antireligiösen Modernisierung im Zeichen eines anderen Materialismus gewesen sein könnte.“ Er spricht von der „Glaubenslosigkeit des heutigen Lebens“ und sieht auf der *einen* Seite Menschen, die ihre „Glückseligkeit im konsumgesättigten Diesseits zu finden“ meinen, auf der *anderen* Seite aber auch „die im Überfluss Unglücklichen, die Sinnsucher, die nicht von Brot oder Torten allein leben wollen“. „Das alles lässt darauf schließen, dass Gottes Platz in der Seele zu einer Leerstelle wurde, die nach neuen Glaubensinhalten und nach neuer seelischer Bindung verlangt. Das aber sind doch Bedürfnisse, die eigentlich die Kirche zu befriedigen hätte, es offensichtlich aber zu wenig tut.“⁵⁴ Die Kirche scheint ihm zu wenig ihrer eigentlichen Aufgabe der Seelsorge nachzukommen, und er wirft ihr „eine gewisse Passivität“ und „eine gewisse Gleichgültigkeit“ gegenüber der Entchristlichung in Ost und West vor. Er wünscht ihr „mehr Selbstvertrauen, Selbstbewusstsein und vielleicht auch Missionseifer“. Solche Mission – „falls das Wort noch erlaubt ist“ – müsse ja nicht einmal mehr unter schwersten Entbehrungen in alle Welt gehen, aber „doch wenigstens ins nächste Dorf“.⁵⁵

⁵³ Bruyn, Jahre (Anm. 44) 258.260.262.

⁵⁴ Bruyn, Zustände (Anm. 52) 32.34.

⁵⁵ Bruyn, Zustände (Anm. 52) 37.38.

Seine Ernüchterung über die Glaubenslosigkeit und die mangelnde Wirkkraft der Kirche in der Bundesrepublik, wo doch keine Staatsgewalt dafür verantwortlich gemacht werden kann, aber auch seine Distanz, mit der er von „der Kirche“ und „den Christen“ spricht, geben zu denken. Vor allem aber beein-
[391>] drückt die konsequente Treue zu seiner Katholizität, die gänzlich frei ist von aufdringlichem Bekennermut und dennoch den widrigen Bedingungen im Nationalsozialismus, unter marxistisch-leninistischer Doktrin und in der weitgehend materialistisch eingestellten Bundesrepublik trotzt.

4.2 Barbara Honigmann: „Die Wiedereroberung unseres Judentums aus dem Nichts“

Barbara Honigmann hat mittlerweile eine ganze Reihe von Romanen und Sammlungen kleiner Prosastücke vorgelegt, die sich zu einem autobiographischen Mosaik fügen. Ihr Werk ist für interessierte Theologen doppelt lesenswert: Denn zum einen ist es durchgängig gekennzeichnet durch ihre lebendige Suche nach jüdischer Identität,⁵⁶ zum anderen macht die Form ihrer Texte, die sich durch „genaue Wahrnehmung in schnörkellosem Bericht“⁵⁷ auszeichnet, einfach Vergnügen. Barbara Honigmann wuchs in Ostberlin in einem dezidiert areligiösen Haus auf: Schon ihr Großvater hatte beschlossen, „ganz aus dem Judentum aus- und in die deutsche Kultur einzutreten, er assimilierte sich“; dem Vater war das eigene Judentum dann „sowieso schon ganz entrückt und entfremdet“⁵⁸, die Eltern traten dann aus der Synagoge aus. Und so lautete das Credo ihres Vaters: „Ich bin ein Urenkel der Aufklärung, und ich habe an Vernunft und an die Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit geglaubt. Nicht die Juden von Shtetl waren ‚unsere Leut‘, sondern die Männer der kommunistischen Idee waren es.“⁵⁹ Jüdisches Wissen hatten ihr die Eltern „verschwiegen oder ... selbst nicht gehabt“, so dass sie nicht einmal wusste, was Jom Kippur ist.⁶⁰

Obwohl die jüdische Identität in der Familie also gründlich ausgelöscht worden war, reklamierte sie ein Judentum, um sich vom Deutschsein abzugrenzen.⁶¹ Diese Ambivalenz war ihr Ärgernis und Ansporn zur Suche nach einer jüdischer Identität. Ein wichtiger Anstoß war außerdem die Geburt ihres ersten Kindes 1976, nach der sie sich fragte: „Was sage ich dem Kind eigentlich? Wer bist du, wo gehörst du hin? Das

⁵⁶ Vgl. *Christine Funk*, "Sie ist schon lange meine Nachbarin...". Literatur von Barbara Honigmann, in: *Orientierung* 60 (1996) 246f, hier 247: Barbara Honigmanns Prosa ermöglicht „in einzigartiger Weise, den Weg, ‚eine richtige Jüdin‘ zu werden, mitzuverfolgen“. Und Sabine Doering stellt in ihrer Rezension zu „Damals, dann und danach“ in der FAZ vom 27.05.1999 treffend fest: „‚Selbstporträt als Jüdin‘ heißt eines der neun Kapitel in Barbara Honigmanns jüngstem Buch, eine Überschrift, die das gesamte bisherige Werk der fünfzigjährigen Autorin charakterisiert.“

⁵⁷ *Christine Funk*, In der Wahrheit leben. Über Barbara Honigmann, in: *Orientierung* 64 (2000) 242-246, hier 244f.

⁵⁸ *Barbara Honigmann*, *Damals, dann und danach* (1999), München 2005, 42f.

⁵⁹ Ebd. 13f; vgl. ebd. 23: „Ihr Enthusiasmus für den Kommunismus füllte scheinbar alles aus: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.“

⁶⁰ Ebd. 15; vgl. ebd. 28.

⁶¹ Vgl. ebd. 23.

waren die Jahre, in denen ich angefangen habe, mal in die Synagoge zu gehen.“⁶² Noch im selben Jahr trat sie in die kleine jüdische Gemeinde Ostberlins ein, lernte Hebräisch, um die Tora in der Originalsprache lesen zu können, ließ sich 1981 nach jüdischem Ritus trauen und bemühte sich mit ihrem Mann, dem Physiker und Historiker Peter Honigmann (geb. 1952) um die „Wiedereroberung“ des „Judentums aus dem Nichts“⁶³. Die Entscheidung, mit ihrer Familie ein jüdisches Leben führen zu wollen, ist ihr „oft als Flucht in die Orthodoxie ausgelegt worden. In Wirklichkeit war ich auf der Suche nach einem Minimum jüdischer Identität in meinem Leben ... und einem Gespräch über Judentum jenseits eines immerwährenden Antisemitismus-Diskurses. Ein Minimum, würde ich auch heute noch sagen...“⁶⁴

[392>] Gerade in der kleinen Ostberliner Synagoge spürt sie die Diaspora-Situation der deutschen Juden besonders intensiv. Besonders dicht beschrieben findet sie sich in der Erzählung von einem Sederabend, dem ersten Abend des Pessachfestes, im titelgebenden ersten Stück des schmalen Prosabandes *Roman von einem Kinde*: Die, die niemanden hatten, „die Verstreutesten unter den Verstreuten, die Juden unter den Juden“ feierten ihn gemeinsam im Gemeindehaus: „Der Wein kam aus Israel und die Mazza aus Budapest und die Bücher, die wir in der Hand hielten, aus Basel und der Kantor, der uns vorsang, aus Westberlin. Und woher würde Elias kommen, für den wir die Tür offen stehen gelassen hatten. Und wird er kommen? Aber ich wusste irgendwie schon, dass er nicht kommen wird. Ich hatte es mir schon so oft überlegt, Elias oder Messias oder Gott – von denen kann sich keiner mehr hier blicken lassen.“ Von der Feier, dem vielen Essen und dem schweren Wein müde, schaut sie durch das Fenster auf den dunklen Hof hinaus, „und man sah ein kleines Lämpchen an der Feuerleiter leuchten, einen schwachen Stern Davids an einer rostigen Himmelsleiter“. Auch auf dem Nachhauseweg denkt sie noch „an den schwachen Stern und an die rostige Himmelsleiter“.⁶⁵

Aus der „jammervolle[n] Diaspora“ Ostberlins zieht es Barbara Honigmann später nach Straßburg mit seiner großen jüdischen Gemeinde, das sie als „ein Jerusalem“ empfindet, denn dort gibt es „eine lebendige Gemeinde, mit allem was dazugehört“, nämlich „mit Kindergärten, Schulen, Geschäften, Pizzerias, Sportclubs und zig Betstuben“.⁶⁶ Im Rückblick spricht sie von einem „dreifachen Todessprung ohne Netz: vom Osten in den Westen, von Deutschland nach Frankreich und aus der Assimilation mitten in das Thora-Judentum hinein“.⁶⁷

⁶² So Barbara Honigmann in einem Interview in der Jüdischen Allgemeinen vom 25.8.1989 (S. 5), zit. nach *Birgit Lermen*, Auf der Reise ins Innere des Judentums. Die Rolle des Judentums in Barbara Honigmanns Leben und Werk, in: rfs 43 (2000) 377-383, hier 377.

⁶³ *Honigmann*, Damals (Anm. 58) 29.

⁶⁴ Ebd. 15.

⁶⁵ *Barbara Honigmann*, Roman von einem Kinde. 6 Erzählungen, Darmstadt 1986, 24.26.27.28.

⁶⁶ *Honigmann*, Damals (Anm. 58) 58.59.

⁶⁷ *Honigmann*, Roman (Anm. 65) 110.

Besonders bemerkenswert ist die kleine Gruppe von „Rückkehrern“, „die sich mit den unkenntlichen Fragmenten ihrer Geschichte nicht mehr zufrieden geben wollten“:

„Unsere Treffen hatten etwas Konspiratives und wir lasen die Bibel auf hebräisch wie ein verbotenes Buch. Für je verrückter uns alle anderen erklärten, um so heroischer kamen wir uns vor ... Seit über zehn Jahren schon treffen wir uns, meine Freundinnen und ich, an einem Abend zu unserem Torakurs. ... Wenn uns jemand fragt, wer gibt euch denn euren Kurs, sagen wir, dass wir ihn uns selber geben, und kichern, denn sehr gelehrte Frauen sind wir ja gerade nicht, jedenfalls nicht, was die Torakenntnis anbelangt, deswegen

[393>] eben wollen wir sie ja studieren, nicht unbedingt zur Belehrung, eher ist es ein Wunsch nach Berührung mit dem Text, in einer vagen Suche nach Bedeutung. Da sitzen wir dann um den Tisch herum, jede hat ... den Text der Bibel ... und verschiedene Kommentare vor sich.“⁶⁸ Sie lesen und studieren gründlich, und „dann diskutieren wir, Wort für Wort, Satz für Satz, und wir streiten uns über Moses und Aron, als ob es heute in der Zeitung gestanden hätte“.⁶⁹

Im Spektrum jüdischen Lebens ordnet sie sich der Mitte zu, „eher am Rande dieser Mitte. ‚Traditionell‘ oder ‚praktizierend‘ wird das genannt, und es ist der Versuch, irgendwo zwischen ganz orthodox und ganz assimiliert den jüdischen Teil seiner Existenz lebendig zu halten, ihm einen Sinn zu verleihen, und sich schließlich durchzuwurschteln“.⁷⁰ Diese Praxis nennt sie knapp „koscher light“, und sie grenzt sich „deutlich von denen ab, die eine Pilgerfahrt nach Jerusalem oder nach Auschwitz unternehmen müssen, um sich als Juden fühlen zu können“. Auch stuft sie sich als „eigentlich wenig zionistisch“ ein: „Vielmehr fühlen wir uns in der Zerstreung zu Hause...“.⁷¹

Ihr jüngster Prosaband *Das überirdische Licht*, in dem sie von ihrem durch ein Stipendium ermöglichten Aufenthalt in New York erzählt, zeigt, dass sie ihren Platz im orthodoxen, aber „light“ praktizierten Judentum gefunden hat: „Auf die Frage *Where do you come from*, damit von Anfang soviel Klarheit wie möglich geschaffen ist und vielleicht auch aus einer Art Bekenntnissucht, antworte ich in aller Aufrichtigkeit: *I come from France, but I am a German Jew*. Die Formelhaftigkeit, in der meine Existenz so ihren Ausdruck findet, beglückt mich. Und sogar in New York bleiben diese Zuordnungen mein magisches Dreieck.“⁷² Dieses jüngste Buch gewährt

⁶⁸ Honigmann, *Damals* (Anm. 58) 29.65f.

⁶⁹ Honigmann, *Roman* (Anm. 65) 110f.

⁷⁰ Honigmann, *Damals* (Anm. 58) 61.

⁷¹ Ebd. 68.79.

⁷² *Barbara Honigmann, Das überirdische Licht. Rückkehr nach New York*, München 2008, 16; vgl. ebd. 20: „Zwischen dem Deutschen Haus, der Maison Française und der koscheren Mensa finde ich mich also in einem Perimeter von weniger als zwanzig Metern in genau dem magischen Dreieck wieder, in dem sich mein Leben nun schon seit so vielen Jahren abspielt.“

– wie schon einige frühere Bücher⁷³ – authentische und lebendige Einblicke in das Gemeindeleben, die Feier von Gottesdienst und Kiddusch verschiedener orthodoxer Synagogen, die mit einem Augenzwinkern, aber eben doch aus echter Verbundenheit heraus erzählt werden. Man spürt auch in dieser jüngsten Prosa, dass das nun schon zehn Jahre alte Bekenntnis auch heute noch Gültigkeit hat: „Mein Judentum ist eine wichtige Dimension meines Lebens, jedenfalls etwas, aus dem ich nicht heraus kann, selbst wenn ich es wollte; etwas das mehr wie Liebe ist, die einen reich macht und trotzdem weh tut...“⁷⁴

5 Schlussüberlegungen

Barbara Honigmanns Ausgangssituation eines ganz säkularisierten Elternhauses, in dem der eigene Glaube keine Rolle spielt, ja fast gänzlich unbekannt ist, wird zunehmend auch die Situation ehemals christlicher Familien sein. Man darf dann aber vielleicht auch darauf hoffen, dass es gerade in dieser Situation zunehmend Menschen gibt, die sich wieder auf den christlichen Glauben zurückbesinnen, ja ihn „zurückerobern“, auch wenn das wohl keine Massenbewegung, [394>] sondern eher Einzelne und kleine Gruppen sein werden. Treffen diese dann aber auf Christen, Gemeinden und pastorale Mitarbeiter, die ihre ernsthaften Bemühungen hinlänglich unterstützen und begleiten können?

Damit aber stoßen wir auf eine pastorale Herausforderung, wie sie sich ähnlich aus dem ganz anders gelagerten Lebensweg von Günter de Bruyn ergibt. Er hat eine gründliche und überzeugende religiöse Sozialisation erfahren, musste sich also seinen Glauben nicht erst „erobern“ – aber er musste ihn bewahren und verteidigen angesichts zweier glaubensfeindlicher Gesellschaften und einer aus seiner Sicht weitgehend glaubenslosen Gesellschaft. Seine Kritik an der gegenwärtigen Kirche – unabhängig davon, ob sie so gerechtfertigt ist – zeigt ein Bedürfnis an, nämlich das Bedürfnis nach einer Kirche, die selbstbewusst und einladend ihren Glauben bekennt und „neue seelische Bindung“ ermöglicht, fordert und fördert.

Mit Barbara Honigmann und Günter de Bruyn treten uns zwei Zeitgenossen gegenüber, denen ihr Glaube ein Herzensanliegen ist und die zugleich ein ausgeprägtes Bewusstsein dafür haben, wie wenig selbstverständlich ihr Glaube in unserer Gesellschaft ist. Ihr Wunsch nach Gewinnung bzw. Bewahrung ihres Glaubens begründet ihr Interesse an Tradition und Gemeinschaft des Glaubens. Dieses Interesse paart sich bei beiden Autoren mit einem großen Selbstbewusstsein: Die Form der Beziehung zur Gemeinschaft und die Art der Auseinandersetzung mit der Tradition wird ganz autonom gestaltet. Solche Zeitgenossen versetzen ihre Glaubensgemeinschaft in die Rolle einer wichtigen Gesprächspartnerin – nicht mehr und nicht weniger:

⁷³ Vgl. z.B. in *Barbara Honigmann*, Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball. Kleine Prosa, Heidelberg 1998, die Miniaturen zum jüdischen Gemeindeleben vom Torastudium bis zum Fußballspiel mit dem Rabbi.

⁷⁴ *Honigmann*, Damals (Anm. 58) 17.

- „Nicht weniger“, weil sie gefragt ist und sich mit ihr die Erwartung verbindet, dass sie etwas zu sagen hat. Es wird von ihr erwartet, dass sie selbstbewusst auftritt, wach in ihrer Zeit steht und sich ihr nicht verschließt, aber auch selbstbewusst ihr Eigenes und Eigentliches vertritt und anbietet.
- „Nicht mehr“, weil in ihr autoritativ gesetzte Regeln für die Auslegung der Tradition und für das eigene Verhalten nicht unbedingt als persönlich bindend angesehen werden (vgl. Honigmanns Selbsteinschätzung als „koscher light“).

[395>] Für diese Gesprächssituation ist es bezeichnend, dass und wie beide an die biblische Tradition anknüpfen: In ironischer Brechung schließt de Bruyn an den vierzigjährigen Wüstenaufenthalt Israels an, indem er einen geschwätigen älteren Herrn davon reden lässt, und Honigmann, indem sie aus der ehrwürdigen Himmelsleiter eine „rostige“ macht; aber beide spüren die Notwendigkeit, an die großen und grundlegenden Worte der Bibel anzuknüpfen, wenn auch mit Vorsicht und wie zum Versuch. Die Bibel als oft sperrige, aber grundlegende Tradition müssen wir unseren Zeitgenossen anbieten – in der Zuversicht, dass heutige Menschen sie zwar nicht unbesehen als maßgebliches Wort akzeptieren, sie aber als Inspiration und Anknüpfungspunkt notwendig haben.

Die Begleitung derer, die in Familie und Gesellschaft sich um die Grundlegung, Bewahrung und Stärkung der Verwurzelung im Glauben mühen, muss heute sicher zu den vorrangigen Aufgaben der Kirche gehören. Solche Begleitung kann durch den persönlichen Kontakt oder in Gruppen geschehen, muss aber auch das Eintreten für die Denk- und Lebbarkeit des Glaubens im öffentlichen Raum einschließen – mit Klugheit und Maß, mit „Selbstvertrauen, Selbstbewusstsein und vielleicht auch Missionseifer“.⁷⁵

Die ernste, aber unverkrampfte Suche bzw. Wiedervergewisserung der Grundlagen des Glaubens, wie wir sie bei beiden Autoren finden, ist sicher kein Massenphänomen, dennoch dürfte hier ein „Zeichen der Zeit“ aufscheinen. Daher ist auf solch ernstzunehmende Suche ein ernstzunehmendes Angebot zu machen, und es sind weder modische noch erzkonservative „Spielchen“ gefragt, sondern die Eröffnung eines sowohl bewahrenden wie auch zeitgenössischen Zugangs zum Glauben, der Grund zu Hoffnung und Liebe gibt. Ein Zugang, der mit Kontinuität und Sorgfalt, mit Selbstbewusstsein und Bescheidenheit die Grundtexte und Grundvollzüge unseres Glaubens darbietet.⁷⁶

⁷⁵ So de Bruyn s.o.; vgl. aber auch die Feststellung in der Einleitung der Sinus-Milieustudie unter „Wesentliche Erkenntnisse der Studie“: „Das Handbuch zeigt auf, dass von der Kirche ein ‚selbstbewussteres‘ Auftreten erwartet wird. Katholiken wollen zudem mehr informiert und stärker umworben werden.“ (Carsten Wippermann, Milieuhandbuch. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, München 2005, II und 12).

⁷⁶ Wenn ich recht sehe, befinde ich mich mit diesen Gedanken in der Nähe der Erwägungen *Medard Kehls* zu einem geistlichen Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche in seinem Aufsatz „Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche“, in: *G. Koch; J. Pretschner* (Hgg.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde?* = Würzburger Domschulreihe, Würzburg 1994, 40-62. Dort empfiehlt er, sich eine gewisse Ratlosigkeit einzugestehen und nicht so zu tun, als müsse

Zusammenfassung

[396>] Autobiographische Literatur und ihr spätmoderner Boom lassen sich als signifikanter Ausdruck der Identitätsvergewisserung verstehen. Der Autor plädiert dafür, zeitgenössische Autobiographik als fruchtbares Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie aufzugreifen. Dazu werden zunächst allgemein dessen Chancen und Grenzen erwogen sowie das Verhältnis von Autobiographik und Religion in Geschichte und Gegenwart beleuchtet. Dann werden exemplarisch die autobiographischen Werke von Günter de Bruyn und Barbara Honigmann als solche Wahrnehmungsorte praktischer Theologie untersucht.

Summary

Autobiographical literature and its late-modern boom can be understood as a significant expression of a way to assure one's identity. The author advocates turning to contemporary autobiographical literature as a fertile field of perception in practical theology. For this purpose the opportunities and boundaries of this field are first of all considered in general and the relationship between autobiographical writing and religion in the past and present is illuminated. Then, by way of example, the autobiographical works of Günter de Bruyn and Barbara Honigmann are examined as such sites of perception in practical theology.

man nur dies oder das tun, um einen „neuen Aufschwung“ der Kirche herbeizuführen. Vielmehr solle man ganz selbstverständlich das Gebotene tun, nämlich ohne betriebsame und krampfhaft Bemühung um Aktualität und Erfolg die zentralen Glaubensvollzüge treu und selbstverständlich pflegen: Gebet, ansprechend gestaltete Gottesdienste, Lesen der Bibel, Glaubensgespräch, absichtsloses Tun der Nächstenliebe und christliche Motivation im Alltag.